

台灣社會研究季刊
第三十七期 2000年3月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 37, March 2000.

如今，批判還可能嗎？

——與汪暉商榷一個批判的現代主義 計畫及其問題

趙 剛

Is Critique Still Possible?

by
Kang Chao

關鍵詞：批判、現代性、現代化、意識型態、批判的現代性、整體性、歷史、知識份子、社會理論、後現代主義、新自由主義、社會學想像、民主

Keywords: critique, modernity, modernization, ideology, critical modernity, totality, history, intellectual, social theory, postmodernism, neoliberalism, sociological imagination, democracy

投稿日期：1999年3月；通過日期：2000年3月

Received: March 1999; in revised form: March 2000.

通訊地址：台中市西屯區 407 東海大學社會系

email: kchao@mail.thu.edu.tw



摘要

藉由指出當代中國思想批判性喪失的危機，汪文企圖重建作為規範與方法的批判。本文首先釐清批判性這個概念的內容，然後指出汪文的意識型態批判工作其實是一個典型的現代主義計畫，其核心內容包括歷史、整體性、反抗、與知識份子……等範疇，而且是首尾一貫地在一個「深度模型」下操作。這個批判的現代主義計畫迎面挑戰了後現代思潮與新自由主義。雖然大多同情且同意這個現代主義計畫，本文也指出汪文對於「社會性」缺乏規範性關懷可能造成了它自身批判性的危機。批判的社會理論不可能在無法維繫社會性的可能視野下，仍然保存它批判的民主潛力。本文的最後部份把汪暉與美國五〇年代提出「社會學想像」的批判學者 Mills 並論，期望能拉出社會理論作為一種批判的現代主義計畫和民主之間的關連性的後續討論。

Abstract

Various strand of thought in contemporary Mainland China witness severe depletion of critical potentiality — thus lamented Wang Hui. Writing by candlelight, Wang's core concern is to redeem critique as norm and as method. This review essay attempts to explicate the Wang's critical "project" (though a Latent and incomplete one) is a thoroughly modernist one in the sense that it premises a "depth model" and emphasizes the key roles of ideological critique, opposition, history, totality, and intellectuals. Wang's project is therefore a head-on confrontation with the prevailing postmodern and neoliberal strands of thought (or, structure of feeling). While in many regards sympathizing with Wang's project, this review essay takes its theoretically insufficient attention to the social to task. Social theory, this essay contends, cannot afford the loing of the spectrum of the social, otherwise the entire project of critique and inquiry shall lose its ground to start with. In the end of this essay, C. Wright Mills' "sociological imagination" is juxtaposed to Wang's critical modernist project in an attempt to highlight the latter's critical democratic relevance and to further future discussion.



在對啓蒙主義（特別是作為現代化意識型態的自由主義與社會主義）的高度質疑這一點上，汪暉（2000）（下稱汪文）和後現代主義有表面姿態上的共通之處。但除此之外，汪文可以說都在激烈地反對後現代——不論是作為知識、作為政治、或是作為知識份子的生命樣態。透過理論家的窗外看到的世界並無異質空間的繽紛多樣以及差異政治的愉悅輕快，反而是「思想的廢墟」，以及聳立在這廢墟之上的「超越國界的巨大的資本主義市場」（39）。汪文所表現出的危機感與挫敗感頗類於二、三〇年代的西方馬克思主義者，但可能尤甚於後者，因為在現今的這個時代裡，連可以作為實踐支撐的規範性基礎或烏托邦信念皆蒸發殆盡。但這個規範與信念的危機並沒有導出一種後現代犬儒，反而和批判的嚴肅結合起來詭悖地構成了汪文的首要特徵。對於這個特徵的意義的討論，將會是這篇評論論文的首要標的。¹透過對整體性（totality）與歷史性的現代主義社會理論式的重新肯定，汪暉這整篇論文的核心企圖就在於呼籲「批判性」的重建。對汪文而言，當代中國思想狀況的核心徵候就是「批判性的喪失」——這不言可喻的是一個典型的現代主義診斷與企圖。

在這篇論文中，我首先將藉由汪文對中國大陸當代知識界批判性喪失的討論，釐清汪文的「批判性」這個概念的可能的分析構成（第一節）。然後，我將分析一個內在於汪文的我所謂的「現代主義計畫」的重要內容（第二節），並對它的當代關連性及可能的問題提出評論（第三節）。最後我將藉由將汪文與 C. Wright Mills 的「社會學想像」的內在關連的討論，拉出整體性、批判、規範與激進民主之間的關連思考。

1. 這篇論文不預設對汪暉的重要著作有一概括性掌握，也不嘗試對汪暉這篇論文的生產語境以及對話對象作歷史性的理解，而誠然這些功夫對於任何一個深入的評論皆屬必要的。所以，這篇評論論文，與其說是評論汪文，還不如說是「借汪文說話」，希望藉由和汪文的理論性（也許太理論性了）的對話，反省一些自己的想法，也拉出一些在地反思，這些反思大多記錄在本文的註腳裡。再強調一次，這篇評論無意宣稱是對汪暉整體思想的再現／批評。

1. 批判性的喪失

汪文對當今中國大陸知識界「批判性喪失」的危機診斷，是建立在一個新歷史時期的認定基礎上。汪文指出，始於九〇年代，「資本主義的全球化過程已經成為當代世界最為重要的世界性現象，中國的社會主義改革已經將中國的經濟和文化生產過程納入到全球市場中」(6)，但是這個新歷史時期並沒有被各種馬克思主義者或是啟蒙主義者認識到，他們的思想仍在一個過時的基礎上操作，因而最多只能是道德姿態，而效果上則可能成為迴護霸權的意識型態。由於一種敏銳的歷史感而產生危機感，汪文其實和二〇年代的現代主義前衛派有親近之處：新的時期來了，趕緊找新的語言掌握住新的現實。但八〇年代（假如不是更早）之後，跨越全球（至少是已開發地區）的時代氛圍却是現代主義前衛派（不管是文化的或是政治的）的大退潮與後現代主義的漲潮。汪文即是在這個後現代主義浪潮下，進行現代主義風格鮮明的鬥爭。但是在逆流而上的勇氣的一旁，我們也可以看到深刻的對於失語症的恐懼：新的時期來了，但是却找不到描述和分析新時期地平線的新語言！於是汪文問到：「中國的問題是怎樣的問題，或者，用什麼樣的方式以至語言來分析中國的問題呢？」(7)

當然不是所謂的後現代語言。對於「中國的後學」，汪暉斥其為虛無主義，因為它在洋洋自得的眾聲喧嘩之中，自我取消了批判性格。後學批判性的喪失反映在兩方面。其一，後學挾其「市場化」、「大眾文化」的措辭，以擁抱大眾為名，支持上昇中的的霸權計畫，而這個計畫的特徵就是「大眾文化與官方意識型態相互滲透並佔據了當代意識型態的主導地位」(30)。²因而，就其論述效果而言，後學僅僅是一

2. 台灣的「後殖民論述」（例如表現在《中外文學》1995年左右的一些「辯論」）是否也是站在上昇中的中產階級國族霸權的一邊呢？汪暉批判中國大陸的後殖民論述從沒有站在邊緣立場對漢族中心論提出分析⁽²⁸⁾，這個評斷是否也可以同樣施用於台灣呢？這兩個問題的答案都是肯定的。陳光興（1996）所呼喚的「去殖民的文化研究」在一個

種「現代化意識型態的補充形式」(28)，就其論述意圖而言，則可能是一條佯作行走邊緣却意欲重返中心的終南捷徑。其二，也許是更重要的，後學藉「多元文化主義、相對主義理念和現代虛無主義的各種理論姿態」創造了一種取消批判性本身的論述形勢。清楚地感受到規範性基礎在當代情境中幾已蕩然無存，汪文英雄式地指出「需要重新確認批判的前提」(7)。雖然我們將看到這個工作在汪文中並沒有完成，但它的成就無可否認地是負面指出某些曾作為批判前提的二元對立範疇（例如西方／中國、資本主義／社會主義）已在當今失效。

「批判性」是汪文的一個核心但缺乏外顯界定的概念。依據汪文的內在邏輯，我們還是可以分析出這個概念的核心內容：**與霸權的距離、歷史／經驗研究與理論創新、及規範性定向** (normative orientation)（最後一點汪文低度發展，稍後詳述）。我先把內在於汪文的「批判性」諸判準釐清，然後再依照它們，簡述汪文對各種現代化意識型態的批判。

首先，批判性不是浮在相對性大海中的措辭（不管它聽起來多麼凌厲花俏正氣），而是可以從權力空間中測量出來。我們總是要追問：論述與霸權（既存的或是上昇中的）究竟處在何種關係位置上？這個簡易試劑雖然經驗上準確度很高，但它的有效度仍然取決於如何釐定霸權。對於有些論述（例如新啓蒙主義、儒教資本主義），這個試劑可

重要的意義上即是重新提出某種階級觀點（「歷史唯物論」）在方法上與政治上的必要性，這在台灣的保守的「後殖民論述」中是一異數。至於台灣當代的顯學之一——受後結構重大影響的同志運動與研究，最近也遭遇嚴厲的批判。趙彥寧（1999）指出台灣同運的發展與動員其實是以「可敬的」、「潔淨的」中產階級的道德想像為基礎，不但沒有著力於反省自身的階級／階層立場（因而從來沒有認真發展「性公民權」和「性正義」的思考——她指出唯一例外是甯應斌），更是高度地和媒體與流行商品文化攬在一起。趙彥寧指出主流的同志運動變成媒體寵兒正是因為它「不足以挑戰既存社會的政經權力結構」（*Ibid.*, p. 231）。與陳光興對於台灣「後殖民」的批判類似，趙彥寧也提出一個歷史的、政治經濟學的進路，期望同志研究能擺脫除歷史的、除階級的自指性文化研究典範，進一步把台灣的同志現象擺在「第三世界同志文化工業發展」的脈絡下思考（*Ibid.*, p. 218）。

以馬上驗出他們的批判性喪失，但是對於另外一些論述（例如分析馬克思主義、市民社會／公共領域論），這個試劑的問題性就很大了，汪文必須要把霸權作高度擴張性解釋，才能對它們的批判性進行質疑。這一點我將稍後再討論。

其次，批判性不只是信念，批判者也不是信徒，批判活動不是以一組超越的價值批判另一組超越的價值。那麼批判者如何避免成為自己信念的使徒呢？這牽涉到批判活動和理論、經驗／歷史之間的三邊互動關係。任何具有批判性的社會理論（相對於自命「價值中立」的社會學理論）都必須了然其自身的規範性定向，然則規範性定向必須成為理論反思的對象，而非先驗預設，要達到這個要求，社會理論必須展開和經驗與歷史的對話，也就是，要作研究與分析，要對目的進行手段批判。批判的社會理論的展演本身就必須是社會性與歷史性的，它的存在即預設了歷史仍在進行，社會研究仍屬可能。因而，社會理論如果預設了歷史終結或社會研究的終結，那即是等同於取消自身的批判性。而在理論終結與歷史終結之後，「批判」也不過是道德姿態與措辭罷了，或成為意識型態本身。

就是在這個意義上，汪文指出后學批判性喪失的原因在於后學家們其實成為了一種「信徒」(28)，以為祭起解構的旗幟，就不必作研究分析——后學對現代性、中西現代文化的關係、啟蒙主義的主體性沒有歷史分析；對資本活動、大眾消費文化沒有社會經濟分析(29)。³因此，這個看起來是方法的問題其實也是權力的問題，當后學家們在進行非歷史的解構活動時，他們已經在和某一種宣揚歷史終結的霸權同流了。這造成了批判性的喪失。

3. 后學以及以后學為方法論的「文化研究」在後設層次上呼應了新自由派的「歷史終結」的問題，已經為台灣的文化左翼所認識到。陳光興在一篇體檢在台灣的文化研究的現狀的文章中，就指出「文化研究最為人詬病的就是歷史深度的淺薄，沒有歷史性的解釋，一切訴諸抽象的理論概念，最後是站不住腳的……我們期待台灣的文化研究與歷史學的領域有更為深刻的互動……」（陳光興 1999：7）。雖然或許因為文章的性質，陳

如果作為「現代化意識型態的補充形式」的「中國的後現代主義」已經完全不具任何批判性，那麼在不同歷史時期分別居於現代化意識型態正統位置的各種馬克思主義與啟蒙主義又如何呢？對汪文而言，這些思潮不是已經失去了批判性（例如毛澤東的馬克思主義、人道主義的馬克思主義、新啟蒙主義），就是不會具批判性（例如「實用主義馬克思主義」、儒教資本主義、鄉鎮企業現代化論），要不就是批判性正陷於危機之中（例如分析馬克思主義、市民社會／公共領域論）。不管是馬克思主義或是啟蒙主義，汪文是以其作為意識型態而反對，而非整體地否定這些思潮所可能內蘊的合理價值。以「人道主義的馬克思主義」為例，汪文看到它的歷史作用在於以個人及自由為名，為 78 年以後的啟蒙主義打開出路，催生了中國社會的「世俗化」運動，而採用的策略則是把 78 年以前的社會主義當作傳統宗教拿來批判。這個思潮的歷史作用恰恰好在於遮掩了兩個歷史現實：一、78 年以前的社會主義道路本身就是中國現代化進程的一部份；二、78 年以後的中國社會結構的現代性危機和人道主義價值之間的矛盾。因此，人道主義的馬克思主義批判性喪失的原因或徵候，類似於中國大陸的後學，就在於它和上昇霸權的歷史共謀關係，以及它對於歷史和社會現實分析的闕如。但相對於汪文對「中國的後學」的幾近完全的否定，汪文對馬克思主義並沒有完全否定，不但沒有，反而還期望一種能夠與時俱進的馬克思主義的出現，一種「具有時代特點的政治經濟學」（14）。批判性不是道德措辭（例如人道主義者所耽溺的「異化」、「疏離」），

光興並沒有交代他所謂的「歷史性的解釋」是什麼意思？是古典社會理論傳統裡的歷史解釋嗎？文化研究願意在多大程度上對「因果解釋」持開放態度？文化研究願意在空間性或是歷史性的緊張關係上採取開放立場嗎？又，見於古典歷史分析與科學探知的內在親密關係，文化研究是否願意重思它對「科學」的全盤質疑？也許一個根本的問題是：一個激進的文化研究傳統和馬克思主義傳統該有什麼樣的關係？這些問題，我認為有待更細緻的處理。

而是必須作功課。⁴

新啓蒙主義是另一個批判性喪失的例子，它曾是 80 年代最富活力的思潮，但迅速地轉變為「當代中國資本主義的文化先聲」(20)。由於新啓蒙主義的思想泉源主要來自西方的自由主義傳統，因此外界很容易認為新啓蒙主義是代表與國家對立的社會良心，而新啓蒙知識份子也容易這樣地自我理解。汪文指出這於外界是誤認，於新啓蒙知識份子自身，則是一錯誤的自我意識，因為「新啓蒙」的歷史意義就在於「為整個國家的改革實踐提供意識型態的基礎」(15)。⁵對汪暉而言，新啓蒙主義和它所要革掉的馬克思主義其實都是「現代化意識型態」，因為它們表現在「實際的歷史關係」中的共同價值目標和歷史理解方式(18)。向資本主義霸權靠攏，缺乏歷史向度，是汪文認為新啓蒙主義喪失批判性的兩個主要原因。但有趣的是，和之前對人道馬克思主義的態度一樣，汪文並沒有全盤否定新啓蒙主義的內在合理性，反而表露出對某些啓蒙價值（例如「主體性」）再生的期許。汪文承認「主

-
4. 台灣主流的「國家主義女性主義」者在處理娼妓問題上，變得比誰都更「人道主義的馬克思主義」，動輒使用「商品化」、「異化」等詞彙，擺高道德姿態，但從沒有看到有任何關於台灣資本主義發展、冷戰結構和性產業之間的關連的歷史與政治經濟分析。事實上她們在使用這些人道主義馬克思主義詞彙的同時，往往截斷了所有和這些詞彙有關的階級分析語言，而她們論述的服務對象也是台灣的中產階級霸權。因此，像汪暉對人道主義的馬克思主義的診斷一樣，台灣的主流女性主義也代表了一種批判性的喪失。
5. 和中國的「新啓蒙知識份子」有「選擇性親近」的台灣「自由派」知識份子不也是批判性喪失的一個具體實例嗎？除了早期的雷震、殷海光等人是在自由主義的信念下對抗專制國家外，之後的「自由派」，不論是「大學雜誌」、「中國論壇」、或是「澄社」，不都是在為一種企圖自由化、本土化的發展政權提供意識型態基礎嗎？他們有任何對於台灣「現代化」的道路（與代價）提出原則性的反省和批判嗎？如果說站在國家機器內部的一個裂片（例如，政黨）反對另外一個裂片，就算是站在反對運動的話，那也太以一種天真的「政黨輪替」論來遮掩資本主義國家機器的內在分裂特質了。因此，這些自由派是以一種現代國家是鐵板一塊的「前社會學」宣傳，來包裝自己的道德姿態。澄社社長瞿海源（中研院社會學所研究員）在 2000 年三月天中，由於明顯的新政權效應，指責國民黨中央黨部前的丟石抗議者，並自我標榜「搞了十年的反對運動，從來沒有丟過一塊石頭」。我不懷疑這個陳述的事實性，但更相信他們連一塊象徵的石頭也從沒丟過哩。

體性」概念仍有其批判潛能，但在新啓蒙主義的手上給玩兒完了，變成了現代化意識型態的主要構成物，而如果要再生這個概念的批判力，則必須把它「置於新的歷史條件中」。這樣的作法類似杜威對於傳統自由主義的重建，透過對於新的歷史條件（例如，壟斷資本主義在二十世紀初的形成）的掌握，把啓蒙傳統或是自由主義的進步力量（例如，自由、個體性、智能）自陳腔濫調中解放出來（趙剛 1998:224-236）。就這樣的一種釐清歷史、價值與實踐之間的關係的「內在批判」（immanent critique）立場而言，汪文其實是典型地在現代主義社會理論（例如馬克思主義與杜威的實用主義）所設定的平面上操作。

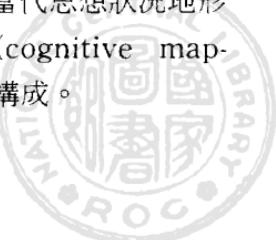
但汪文在批判新啓蒙主義時，並非全然一致地依循內在批判的原則，指出意識型態和制度現實之間的矛盾或落差，它（不乏任意性地）也用另類的價值理念和新啓蒙主義的價值相抗衡，例如，以經濟平等、實質參與民主、以及美學現代主義來對比經濟自由、形式民主、以及文化現代化。這樣的作法自然是以一套規範基礎挑戰另一套規範基礎，或用汪文常見的語言，是以一種「道德姿態」對抗另一種「道德姿態」。但因為整體而言，汪文對於規範性基礎的討論可謂非常稀少、零散、甚至任意，因此非常不清楚的是它如何看待批判事業中的規範基礎的問題：批判性喪失的問題是否也包含規範基礎的危機的問題？如果規範基礎的問題已被取消（如在後學的表面語言中所展現的那樣），那麼汪暉是否允許汪文的批判性立場（例如，那並沒有歷史地、社會地申論的「參與民主」）只是另一種「道德姿態」？

上述的「經濟平等」、「實質參與民主」、以及某種美學現代主義敏感，在汪文中並沒有被原則化地視為對「現代化意識型態」進行價值批判的規範立場，它們與作者的關係也不明確。事實上，汪文在闡明為何當代中國各種思潮的批判性喪失這個重大題旨時，經常只能非常形式地處理，例如，汪文把作為現代化意識型態的新啓蒙主義和作為現代化意識型態的馬克思主義進行了（我認為過度且有些極端的）混同（conflation）。汪文在最需要以細緻的歷史功夫分疏這兩種意識型

態的時候，反而放棄了歷史，進而以一種超大的歷史觀，指出因為它們都享有「共同的價值目標和歷史理解方式」的這個「實際歷史關係」(18)，所以它們都是現代化的意識型態。這至少對一個局外人如我是有些理解的困難。

從一個後設的觀點來看，也許問題更複雜。汪文念茲在茲所要指出的不就是各路思想的批判內容的喪失，徒留姿態嗎？那麼汪文如何正當化他所召喚出來的（雖然有些任意性）經濟平等或是參與民主的價值呢？也許在當代後結構、後殖民的語境中，批判者都已內化了一種深刻的焦慮，不願意自己的批判論述被釘在一種實質立場上，因此不得不避開對實質價值的各種申述；在汪文中我們就看到了對於價值立場的這種刻意距離化。但是，無法對諸價值進行分疏性（相對於籠統性）的批判的後果，可能就是所有的牛在夜晚裡看起來都一樣黑。說新啟蒙主義和中國馬克思主義（甚至於「分析馬克思主義與批判法學」）都是「現代化的意識型態」，因為它們之間有「共同價值目標和歷史理解方式」的「實際歷史關係」……，這樣的談法可能對兩者都不公，因為在大歷史敍事中看起來相同的東西，逼近了看畢竟不同。其實汪文的寫作可能也意識到了這個不同，畢竟它是透過對新啟蒙主義（而非中馬）的批判展現出另類規範。這是否意味新啟蒙主義至少就作為背景而言，較中馬更有助於規範性定向的釐清呢？

雖然汪文對當代中國大陸的各種思潮的批判性喪失，提出了有力的批判，但汪文本身也陷在一種批判性的危機之內。這個危機展現在對於價值或規範的分疏性批判的不足（這一點稍後在第三部份還會再談到），從而產生了在批判社會理論建構與創新過程中的規範性定向模糊的問題。但這些問題都不足以否定汪文在繪製當代思想狀況地形圖上的努力及其意義，因為一個妥當的認知圖繪（cognitive mapping）是任何批判知識活動所不可或缺的一個必要構成。



2. 一個批判的現代主義計畫⁶

除了偶而把現代性和現代化交錯使用，汪文的批判標的始終是「現代化的意識型態」，而非現代性本身。如果說，現代性的價值（好比平等、自由、主體性，等等）在二十世紀的歷程中，早已蛻變為一組空泛的道德姿態，或更糟糕地，變成維護既存現狀與利益的意識型態，這並沒有讓汪文因而採取一個和現代性斷裂的態度，汪文選擇的是依然站在現代性的母數上反對現代性，而非站在現代之前，或之後論述。這就是為何我稱之為批判的現代性計畫。這個計畫包括了幾個核心內容：**意識型態批判、反抗、歷史性、知識份子、與整體性。**

汪文的論說模式是典型的批判現代性的體現：以探知(inquiry)與反思為認識基礎，汪文激烈地反對「現代化的意識型態」。意識型態這個關鍵詞的使用是有認識論上的重要意涵的，間接地表示汪文不是站在傅柯式的後結構主義的立場去看待這些當代思潮的，不然，汪文應該使用「論述」，而非「意識型態」指涉它們。使用後者當然就預設了某種相對應的實存(reality)，因而關於世界的陳述就有了真的和假的之分，而假的陳述就是意識型態。這個真偽之分在後結構主義裡被解構掉了，剩下的只有在權力力場中競逐真理的各種論述，而唯有勝利者得其名。因為不再預設一個事物表面和真實內裡的深度結構，所以傅柯的知識／權力論被稱為尼采式的實證主義(Jay 1984:522)。唯有瞭解到這一點，我們才能體會汪文為何稱中國大陸的後現代為虛無主義、為何堅持社會與歷史研究、為何呼喚「具有時代特點的政治

6. 必須說明的是，汪文並沒有外顯地提出任何「計畫」；就它的寫作目的和範圍而言，也不需要提出一個正面的計畫，我這裡所謂的「批判的現代性計畫」僅是就我對汪文的理解，所片面推演出來的一個理論——邏輯建構。由於我一直希望能有機會把這樣的一個我曾提出但不曾深入探討的「批判的現代性」(趙剛 1998:167, 196) 作一個自我的釐清，也相信台灣本地的「知識界」也需要這樣的一種反省，因此就很興奮地抓住汪文借題發揮，並為它戴上了這頂也不一定合適的帽子。

經濟學」。至少在認識和方法層次上，汪暉是個典型的現代主義者，因為「汪文」是在一種現代主義的深度模型 (depth model) 中操作知識。根據 Jameson，深度模型（或是「詮釋學模型」）所展示的世界有內／外、表／裡、顯／隱、真／偽、能指／所指、脈絡（語境）／文本之間的距離深度，而後現代主義的語言則是這個深度模型的揚棄，取而代之的則是多重表面，在這個鏡中世界只有踐行、論述、文本遊戲及文本交互性 (Jameson 1991:12)，而意識型態、錯誤意識、批判、與「實際歷史關係」，則都是過時的無效詞彙。

一個批判的現代性計畫的最重要的意義在於為「反抗」保留可能性，就算只是在認識論層次上。也就是說，一個激進的反抗在現實上也許沒有條件，但是就算是僅作為一種話語也得要薪傳下去，以期維繫一個可能性的光譜。反抗的倫理意涵不在於「彼可取而代之」（或台灣流行的「政黨輪替」）——主要在一個妒恨政治的平面上操作，而是在類似 E. P. Thompson 所說的創造歷史——創造一個生活方式迥異於今的未來 (Thompson 1966:211)，一個 P. Bourdieu 所謂的「合理的烏托邦」(reasoned utopia) (Bourdieu 1998:125–130)。這樣的反抗實踐首先需要一種歷史敏感度，也就是要努力保存一種 Benjamin 式的過去、現在和未來之間的辯證關係。欠缺了歷史的辯證性，反抗如何可能？而現今對於這樣的一種反抗和歷史之間的關係的現代主義提法正遭遇來自兩個方向的空前挑戰，一個來自右派傳統（或更具體地，「新右派」）的「歷史終結說」的挑釁姿態（這種說法的最初版本是五〇年代 D. Bell 等人的「意識型態終結說」），目的是取消左右對立甚或任何政治願景上的對立狀態。

另一個挑戰則是來自後現代主義。在後現代主義裡頭，歷史性 (historicity) 完全被空間化，成為極端差異性 (differences) 和特定性 (specificities) 的代名詞。雖然後現代主義者宣稱他們要透過取消大敍事（甚至要取消理論本身）裡的同一性邏輯 (identity logic)，解放歷史性於在地化的身體展演，但是在標舉這樣的歷史性

(Jameson 稱這樣的歷史性的談法是一種「生命力的歷史主義」libidinal historicism [Jameson 1991:18]) 的同時，古典社會理論裡頭的歷史分析（如汪文所採的方式——拉長時間縱深來看中國的現代化歷程）就被空間化的「歷史性」所取代了。不像後現代、後結構、後殖民裡頭的「歷史性」是以作為結構的對立而被想像，汪文的歷史分析是與社會結構的改變的分析結合在一起的；嘗試理解我們當今的集體存在處境的歷史基礎何在？它又將引領到何種方向？作為社會主體，我們如何免於漂流 (drift)，掌握變遷？對這些問題，後現代是無法處理的，但擺出的却是問題早已取消的高姿態。後現代主義是一個矛盾的展現，一方面宣稱它是一個有關新的時代的理論，但另一方面却根本地否認歷史 (Wood 1997:8)。也就是因為這個緣故，當代的新馬克思主義者對後現代情境（例如，歷史空間化、歷史終結）的解釋，就是拒絕將它自指化，進而將時空關係的改變重新置於歷史資本主義的語境之下，而這在方法上的意義就是重新召喚歷史唯物論分析與詮釋的當代有效性 (Harvey 1989:306-7; Jameson 1991:32-38)。

指出一個批判的現代性計畫的重要，並非出自學院派的知識典範之爭，而是來自於對新自由主義及其鼓動的全球化意識型態霸權的急迫危機感。從一種後現代或是後結構主義的知識與政治的平面上尋求對新自由主義的「歷史終結說」進行反擊是徒勞的，因為前者也是在訴說一種歷史終結，不過是以不同的措辭來進行罷了。雖然後現代文化左翼召喚「邊緣戰鬥」、「攬局」、「語言顛覆」，因而不能說他們的批判性危機在於和霸權共謀（至少動機上應不是如此），但是他們獨特的歷史終結說却在現實的知識／政治鬥爭中，成為了新自由主義的側翼，而他們所發動的攻擊，也因為受限於他們對於歷史辯證性的否定，而淪為一種極端的當下主義 (presentism) 與在地主義 (localism)。雖然這不可說不是對於歷史左翼運動中的中央集權的反動 (Berman 1988:35)，因而有一定的激進民主意涵，但這個意涵却可能在極端零碎化與瞬間性的崇拜中被消解於無形。作為一個「後 68 人士」，傅柯就

在七〇年代提出了「特定」(specific)知識份子，取代「普世」(universal) 知識份子，後者是以馬克思主義者為參照者，在「『普世性』、『範例性』、與『為所有人的正義與真理』的模式下操作」，而前者則是「操作於……特定的部門，就是在他們自身的生活條件或工作條件所設的特定位置上（住屋、醫院、精神病院、實驗室、大學、家庭與性關係）」(Foucault 1980:126)。

在傅柯對知識生產或知識份子的性質提出這樣一種在地主義與當下主義談法的二十年後，應有必要對這樣的說法的歷史效應提出反省。首先，這種論述的效果是生產出各類的有機知識份子，還是正當化了反對運動的學院化呢？今天，特別是美國，後現代主義（以及更晚近的後殖民主義）變成了一種爭取學院零和資源的爬梯鬥爭的一部份（阿里夫·德里克[Dirlik]1998）。這種學院鬥爭又在什麼意義上，會（如傅柯的樂觀期望）「使他們〔知識份子〕對鬥爭產生更直接更具體的自覺……〔因而〕在現實上把他們和無產階級或群眾之間的距離拉的更近」(Foucault 1980:126)？這個期望當然落空了，非但沒有更近，反而越來越遠。傅柯的「特定知識份子」這個準社會學範疇甚至被後殖民的無限流動的「主體位置」所取代，在此，歷史性變成無限雜種性(infinite hybridity)的同義詞，以一種更激越的立場反對歷史——結構知識。因此，後殖民論述以歷史性的名義反對結構和總體性，並非出自於對歷史性（作為創造歷史）的肯定，而是肯定了一種「自指性的和普遍化的歷史主義」（阿里夫·德里克 1998:461）。

那麼這種歷史主義有何困局呢？德里克認為這個困局是所有缺乏結構意識的歷史主義的共同困局——「沒有一個跨區域的關係網絡，就無法確定什麼是差異性、異質性和區域性」(Ibid., 462)。作為史學家，德里克與汪暉不約而同地反對後學的歷史性概念，共同呼籲對「世界新形勢」（即，「全球資本主義」）進行研究與分析。這個立場在方法上的意義也許就是重新帶進並且重構以馬克思和韋伯為主幹的古典社會理論研究進路，重新以資本主義在全球的發展作為核心分析與批判

對象。德里克批評後殖民主義因為拒絕承認資本主義的基礎地位，因此在發展對「現代性」、「啟蒙」、「歐洲中心主義」批判的同時，把對資本主義的批判給放掉了。他的理由是，如果經由對歐洲中心主義的批判，把「現代性」等同於殖民主義，那麼就可以把整個鬥爭界定在認識論或文化上頭，但是，如果把資本主義當作解釋世界的基本範疇，那就無法不追問「歐洲中心主義」後頭的「物質關係」。德里克認為把對資本主義的批判移花接木為對「歐洲中心主義」的批判是有利於全球資本主義的，因為「歐洲中心主義」在今天並不利於資本主義的全球擴張；他甚至明說後殖民主義「本身就是全球資本主義的產物」（*Ibid.*, 464-465）。隨著德里克與 Harvey，我們是否也可以提問：把「知識份子」這個連傅柯都還有限度支持的範疇轉化為無限流動的主體位置是否也是後福特主義的彈性積累在知識生產作為商品生產上的表現呢？

汪文和德里克都是在進行一種批判的現代主義計畫，現代時期並沒有終結，因為資本主義並沒有終結。當資本主義透過時空壓縮、彈性生產在全球急速擴張的同時，我們必須警覺到一種新的、全球的權力結構的出現，而知識份子要是持續地耽溺在自指性的文化主義措辭並忽視這個可能性，就有可能在現實上是霸權的共謀。要讓這種浮現中的整體性霸權存在於我們所監控的視野中，那麼就必須在認識上「保持某種結構與總體性意識以對抗斷裂性與局部性」，對德里克而言，這是完全必要的，「否則對於霸權的質疑就有可能退化為維護霸權的同謀」（*Ibid.*, 465）。

那麼這個所謂的「結構與總體性意識」是否又重新召喚回來黑格爾／馬克思式的「大敍事」，重複訴說一種承載客觀精神的、救贖性的、集體單一主體的、目的論的老故事呢？有可能。但是滑到另一極端，對無限雜種性以及無限小敍事進行崇拜，也可能會達到銷解主體性並挫敗任何目的性行動的後果。所以這不應是兩個極端之間選擇其一的問題。為了擔心「大敍事」暴君的出現，而放棄對結構性與總體性的

探知，那就如同把嬰兒連洗澡水一起潑掉一般。自稱是「後現代女性主義者」的 Nancy Fraser 與 Linda Nicholson，就直接批評 Lyotard 那種不由分說就把已經失去信度的哲學性大敍事與「大型的歷史性敍事」(large historical narratives)／「社會層次的宏觀結構」(societal macrostructures) 的分析描述混同在一塊兒的作法，因為這樣做的效果就恰恰好是放棄了對於宏觀支配結構的分析，並進而讓不同空間位置的女性在進行有效政治行動之時受到重大挫折 (Fraser and Nicholson 1988:390-391)。Fraser 與 Nicholson 提出的重要質疑是：如果在地的各種運動群體之間沒有發展出一套有關共同情境的分析，那如何談結盟，如何集體行動呢？

以「全球化」、「彈性生產」、「解除規約」為口號的新自由主義正在史無前例地對所有有礙實現利潤最大化的障礙進行清除工作，而幾乎所有其他價值（包括環境、社會正義、非立即利潤導向下的文化生產）都在這個單一目標下被直接或間接摧毀 (Bourdieu 1998:126-127)。面對這個來自新自由主義的挑戰，后學不但無法面對（因為它的「超越」政治經濟學？），反而可以說在側翼支持這樣的一種新自由主義戰略。被台灣學術圈公認為「後現代思想家」的 Bourdieu，就直斥某些所謂的後現代知識份子要比那些奢談理性、溝通的迂闊理論家還更脫離批判知識份子的角色，因為他們透過他們的知識不是消極的不作為，而是積極地與新自由主義霸權合作。后學在這個合作上所作的投資是為「意識型態終結的意識型態提出極端花俏的最新版本，再加上對各種大敍事的譴責，以及一種帶著虛無主義味道的對科學的揚棄」(Ibid., 127)。

思索全球資本主義的危機，就必然意味對宏觀結構的整體性知識的需求。因此，在世紀之交的今天，一個能夠重新肯定一種批判的馬克思主義的當代關連性的現代性計畫就顯得無比迫切。而這也意味馬克思主義也必須與時俱進，必須要跳脫一些傳統的限制，這些限制有些是歷史原因造成的，例如「一國馬克思主義理論」，現在必須被超越

並上升到全球範圍的觀點。另外有些限制則是和馬克思主義本身的理論邏輯有關，例如傳統馬克思主義的經濟決定論即是一例。馬克思主義關於生產力與生產關係的理論工具能夠有效地提供我們語言用來分析全球範圍的壟斷與剝削形式的根本改變，但弔詭的是，由於對物質生產的過分重視與解放視野的失落，却又使一些馬克思主義者以大工廠的意象想像世界，從而和「現代化的意識型態」接軌，這只要回想蘇聯的官方馬克思主義的實踐就可思過半了。我想是在這個意義上，汪文把由一批年輕知識份子在九〇年代推出的「分析的馬克思主義」思潮仍歸在他所批判的「作為現代化的意識型態的啓蒙主義及其當代型態」之中，雖然（或儘管）分析的馬克思主義在汪文討論的不下十種思潮中可能是最有批判潛力的一種，因為它直接挑戰了九〇年代以來中國的政治經濟現狀中的權力、財富的重新分配過程。分析馬克思主義者批判透過瓜分國有資產所造成的社會不平等，重新揭櫫社會主義對抗資本主義民主，視前者為經濟與政治民主的同義詞(31)。

汪文並沒有質疑分析馬克思主義對社會不平等趨勢所做的分析，但質疑它的整體觀不夠徹底，指責它仍然在「底層／上層建築」的方法／暗喻下操作，沒有賦予文化資本與生產足夠的重視。在這個意義上，汪文認為一個包含政治、經濟與文化的整體觀必須要被提出來，因為這三種資本在當代中國社會的現實操作是相互糾結穿透的。透過對分析馬克思主義的批判，汪文提出了它的批判的現代性計畫中有關方法的最重要的原則，那就是一種整體論的方法：他呼籲「要在方法論的意義上尋找文化分析與政治經濟學的結合點」(32)。雖然汪文並沒有更進一步地發展有關這個結合的討論，但以汪文一貫的批判理論立場以及對自指性文本主義的質疑，有理由相信這個結合是有方向性的，也就是說，汪文要把文化分析的有效性結合到政治經濟學中（而非反之），以求建立一種「具有時代特點的政治經濟學」(14)。在能夠保存理論和經驗間的辯證關係，與保存表面和內裡之間存在落差的深度模型的前提下，把政治經濟學、歷史、與文化在探知行動中被整合

起來——雖然汪文理解到這個工程仍艱困地停留在初步階段。⁷其實，持續地追求一種作為方法與政治的整體觀的歷史軌跡本來就是整個西方馬克思主義思想運動的歷史軌跡 (Jay 1984)。擺在一個世界史的視野中，汪文的批判現代性計畫既是面對中國大陸的特殊狀態的努力，也是一個更廣泛的傳統的延續。

3. 關於這個計畫的一些問題

在這節的討論裡，我想就這個計畫的一些可能的問題（例如，籠統性批判、變遷問題、批判的規範性基礎與社會性基礎，等等）提出我的想法。

之前約略提到，這個計畫在對價值的批判上有太過籠統之嫌。這首先表現在汪文對自身的價值立場並沒有外顯地進行批判，因此難以

7. 在面對「全球—資訊化資本主義」的嶄新時代挑戰，夏鏗九（1999:6-9）表達了他對既存知識分裂狀態的憂心與批判。他認為當下的形勢要求建立一種「複雜性思考」，能夠兼容並蓄「主體論的政治經濟學」、非思想遊戲的文化研究、與能進行解秘的歷史學。這個訴求的提出對當前台灣日趨割裂瑣碎的知識分工是有非常重要的意義，值得深思。但他對各知識範型的性質的釐清（例如，什麼是主體論的政治經濟學？），統合這三種知識範型所遭遇的方向性問題，以及這三種知識（份子）的立場調和的問題，顯然缺少必要的問題化，因而有過度早熟搓合（reconciliation）的嫌疑，可能因而抹殺了作者原先所期望的各知識傳統間的對話契機。雖然站在運動者的立場，對各種理論資源採「拿來主義」的立場是充分正當的，但以當下運動需要為由的正當化措辭，並不能成為讓運動知識份子免於對知識／權力間各種複雜且充滿倫理張力的立場問題進行更細緻思辨的藉口，舉個例子，我們允不允許我們的知識實踐只是被認定在「說故事」而已？我們的知識實踐是對支配的「反抗」呢？還是「僅僅遊戲」？在寫這篇評論時，我恰巧在閱讀一本中國大陸知名的女性主義者戴錦華的訪談錄。戴錦華很清楚的（如她文章的標題「清醒的立場」）指出她的後結構主義知識與政治立場：「在福柯〔台灣譯作傅科〕的意義上，加入了反抗，便加入了統治的遊戲……對我個人來說，我從福柯的啓示中，學會了拒絕遊戲。拒絕加入統治——壓迫／反抗的遊戲，而這類行為本身便可能成為消解統治遊戲的姿態。當然，這也同時意味著你作為一個有機知識份子的意義受到損害。這又是一個困境，一個兩難。在這兩難之中，我仍選擇拒絕〔加入統治的〕遊戲」（戴錦華 1999:13）。我想，戴錦華的「困境」可能還包括她必須要說明她何以還認為她必須要堅守在一種「社會批判立場」（Ibid., p. 7），「批判」何所指？「社會」何所指？「立場」又何所指？

瞭解作者對於特定價值的立場為何。例如，我先前提到，在措辭的層次上，汪文顯然表示了「參與民主」和「經濟平等」是優於新啟蒙主義的「形式民主」和「經濟自由」，但並沒有深究參與民主和形式民主之間的關係為何？經濟平等和市場之間的關係為何？又，如果汪暉的確是以參與民主和經濟平等作為他批判活動的規範性基礎或願景，那麼是否意味汪暉的價值體系和新啟蒙主義還較有親近性呢？那如果是這樣的話，一個重要的理論與現實問題就需要被回答：汪暉如何看待自由主義傳統？同樣地，當汪暉指出毛澤東的馬克思主義是一個現代化意識型態，但因為也反對現代性中的理性化與科層化，因而是一種「反資本主義現代化的現代性理論」，後者且是晚清以來「中國思想的主要特徵之一」(10)。那麼汪暉如何評價這個「悖論」？我們可能從這個悖論中抽繹出「參與民主」和「經濟平等」的文化資源，進而對整個現代化歷程進行批判嗎？

這些問題的提出意謂汪文不能簡單地以它們都是「現代化的意識型態」的籠統批判來處理這些不同的思潮；它們的批判性需要被分疏地評價；把「儒教資本主義」和「分析馬克思主義」和「市民社會／公共領域論」籠統處理，反而會削弱了批判的力道。這個籠統處理的作法其實是建築在汪文為現代性經營的一個大敘事的基礎上頭。汪文說：

作為現代化的意識型態的「新啟蒙主義」和作為現代化意識型態的馬克思主義〔具有〕共同價值目標和歷史理解方式：對進步的信念，對現代化的承諾，民族主義的歷史使命，以及自由平等的大同遠景，特別是將自身的奮鬥和存在的意義與未來遠景過渡的這一當代時刻相聯繫的現代性態度……(18)（我的強調）

的確，不論是宗教、或是啟蒙、或是社會主義，都許諾一種存在於未來的理想狀態，而「現在」則是主體不停地朝向這一目標的前進過程。在今天，這樣的目的論敘事已經失去信度了，可能只見於宗教或是政治辭令。但是對目的論的質疑也必須具有一種分疏的敏感，避

免籠統揚棄，因為後一種作法會使社會理論的整個的認識和倫理基礎崩塌——舉凡工具性行動、目的合理性、計畫、規約、反抗運動、意識型態批判……不都是和某種汪文所謂的「現代性態度」有密切關連的嗎？汪文能夠一方面和現代性裡頭的這種時間觀採一種絕然斷裂的態度，而在另一方面又能維繫社會理論的存在基礎嗎？汪暉在一篇有關汪文的答問中，援引 Foucault 和 Lyotard 的極端的視角主義 (perspectivism)（例如傅柯的權力與論述說），來否定現代性中的這種過去——現在——未來的時間關係（汪暉 2000:5），我認為這是危險的引用，因為 Foucault／Lyotard 等人的極端視角主義及其併生的當下主義與空間主義根本抹消了一種可以正當化的歷史性，沒有後者，我們如何批判（指出知識的意識型態性質），如何正當化我們的規範與價值（例如經濟平等和參與民主），如何診斷和指出危機（例如「全球化」）？如何保衛任何一種另類願景？

我認為汪文並沒有完全成功地釐清現代性和現代化意識型態之間的差別（徵候地反映在偶而地交叉使用兩者）。這使得汪文對現代化意識型態的整體批判偶而被移轉到現代性身上，從而使汪文無法在理論層次上一貫地、充分地展現「現代性是一個存在著內部衝突的結構」（Ibid., p. 13）。我完全同意這一點，而且正好認為在有關歷史的態度這一點上，現代性是有內部衝突的。例如，傳統馬克思主義或是結構功能論在不約而同地展現出一種現代化目的論這一點上是很「現代的」，但是一種批判的馬克思主義（例如W. Benjamin; E.P. Thompson）⁸

8. Thompson 與 Benjamin 都努力於為一種「救贖性的歷史書寫」辯護，前者並且集畢生之力在實踐這一種史學。他們都有強烈的浪漫主義色彩，對於啓蒙／資本主義有深刻的批判，但他們並沒有掉到反現代的傳統主義或後現代的虛無主義中。在他們有關歷史的書寫中，可以強烈的感受到他們對於維繫一種「過去—現在—未來」的時間三維辯證關係的努力。對 Benjamin 而言，進入未來，要憑藉「像老虎一般地」從當下跳到過去尋求力量。因此，Benjamin 所反對的並非啓蒙本身，或甚至不是「進步」(progress)這個概念所蘊含的某些價值，而是反對「進步」這個觀念的基礎意象：在一個同質的、空洞的時間之流中往前推進 (progression)。（Benjamin 1968:261）

或是激進實用主義（例如杜威）對歷史的看法也不能說不是現代性的展現。杜威就是以「視野中的目的」(end-in-view)質疑「宗教目的論」。

「視野中的目的」否定宗教目的論裡頭的命定式的歷史發展歸趨，但並不因此放棄對於歷史的運動趨勢 (tendency) 的掌握，而對趨勢的掌握也就是對於運動可能趨向的方向有一個「事先的意識」(fore-consciousness)。這個事先的意識在宗教目的論中表現的是命定的、客觀的、外在的規律，但在「視野中的目的」中，目的却在行動過程中時刻重塑 (Dewey 1988:279–280)；這樣的一種對歷史的看法允許行動者在行動中形塑目的，並對行動提出工具和目的批判，因此在知識和方法上能夠調和極端啟蒙主義裡科學與藝術、理性與身體的對立，這既能避免大敍事的集權主義危機，又能避免「怎樣都行」(anything goes) 的虛無主義漂流 (drift)。如果一方面承認現實中是有一種正向前行的運動（例如「超越國界的巨大的資本主義市場」(39) 正在擴張中），但另一方面却以把嬰兒（可正當化的目的性行動）連同洗澡水（哲學大敍事）一起丟掉，那就等於把現代性中所有可資反抗的資源全丟棄了。

在傳統革命左派目的論的輓歌，在新自由主義歷史終結的凱歌，在后學政治正確的喧鬧嘈雜聲中，任何欲將左翼傳統創新的嘗試，都可能面臨一種深刻的信念危機：希望在那裡？動能在那裡？在當代，這樣的提問往往帶來的是自我摧毀性的效果，進入到一種類似 Adorno 與 Horkheimer 在「啟蒙的辯證」中所展現的那種有知識菁英趣味的孤絕情緒中——「在大飯店的高處俯瞰深淵」。汪文有可能是在有意識地抵抗這種絕望感，因此以一種高度自律的方式把所論及的中國當代危機限制在「當代中國的思想狀況」範圍內。這是一種外科手術式的對一個悲觀病情的局部處理，因為畢竟思想狀況可能並不是一般狀況，可能有些進步力量是在「知識界」的掌握之外。汪文把寫作限制在「思想狀況」當然有可能僅是任何有效寫作所給自身設定的範圍，但這個範圍的設定在論述效果上的確在形式上也保留了一個願景的空

間。

然而，這個謹慎地限制論述有效範圍的作法的進步效用，却在汪文的實質寫作中被抵銷，特別是在「市民社會論」和「公共領域」的談論上。汪文在批判經濟自由主義者的自由市場論，指出國家就在市場內部，並無所謂自由市場的同時，也指出並不存在所謂的「市民社會」，因為中國大陸的資本主義發展並沒有產生出一群高度自主性的市民階層，反而產生一群二合一的經濟與政治菁英⁽³⁵⁾。汪文認為市民社會論的盲點就在於它在規範性上賦予「社會」進步的光環，但却無視於當今中國真正有批判性的公共空間（而非哈柏瑪斯意義下的公共領域），往往在國家內部（雖然汪暉也指出這個空間並不自主）。因此，汪文的批評要點在於：市民社會與公共領域論召喚出一個不現實的理想主義，而代價則是放棄了對國家進行介入和鬥爭的機會。

在此，我不擬質疑這個說法的事實性，但我要對這個說法的可能效應表示擔憂。汪文的批判工作在針對分析馬克思主義、市民社會與公共領域論時，是否走過了頭，以現實分析和總體認識為名，驅趕掉了規範性概念，因而造成了規範性失血。如果一個批判的社會理論封閉了對「社會的」(the social) 和「公共的」(the public) 的可能性的討論，那麼這個批判的社會理論的實踐空間在哪裡？中國大陸的「社會性」到底何在，非我所能置喙，但我期望社會理論的創新能包含一種規範力量和一種希望資源，作為一個運動往前行的建構力量，而非以一種歷史主義的方式指出中國社會的特殊性。⁹ 汪文的普遍主義在

9. 這不可誤讀為汪文是在支持一種中國獨特性的說法。汪文對「鄉鎮企業現代化論者」的批判即在於他們誇大了中國發展道路的獨特性，而這個誇大又來自於他們無法宏觀地掌握鄉鎮企業與全球資本主義的關係。汪文並實質地批評這個現代化理論的變種事實上很膚淺，只是效率崇拜，並沒有思考到經濟民主、政治民主和生態問題⁽²⁵⁾。有趣的是，汪文對於中國大陸鄉鎮企業的批判竟然也非常切中此間對血汗工廠的褒揚論述，認定台灣充滿「彈性生產」特色的小型加工業是具有台灣特色的制度創新。這類研究（例如柯志明 1993）同樣地也無視於這種生產制度和全球資本主義之間的關連，也對於生產過程中的家父長制缺少批判，更缺乏生態意識。

最需要它的地方，表現出一種特殊主義的姿態。這讓我聯想起馬克思的亞細亞生產方式，以及 K. Wittfogel 的東方專制論，這些理論都從一種批判的社會理論觀點出發，却抵達了「符合中國歷史」的國家理論——這是否是歷史一再地制約了理論的可能呢？！在汪文的申論中，能對這個國家進行干預的作用力，似乎也只有全球資本主義下的國際資本（以及「知識界」？）了。汪文的批判工作因而無法對在地的、社會的、公眾的、懷抱「視野中的目的」的各種社會運動，提出理論層次的展望。除非汪文宣判當代中國歷史的唯一作用者是「知識份子」，要不然，它無法迴避這一個有關「社會變遷」的問題。¹⁰這是汪文批判工作的一個重要困局。如果一個歷史文明如中國沒有發展出和政治國家抗衡的具有相對自主性的經濟—社會領域，那麼對知識份子在這個政治國家邏輯（雖然未必單一）主導的未分化領域中的有限批判性角色的期待，可能還是一種可以理解的現實策略。我能同情地理解這個策略，所要指出的僅僅有兩點：一、這個現實策略的代價可能是沒能保存一個面對進步社會作用力的歷史可能性的視野；二、如果中國大陸上沒有任何相對自主的批判空間（「市民社會」或「公共領域」），那麼汪文念茲在茲的批判傳統在哪裡能找到立足點呢？汪文曾對批判性的存在與否下了一個重要的判準：與權威的距離，那麼，如果批判的知識份子的批判性只是依附於國家（因為國家有「結構性的

10. 那麼汪文是否表現的是一種知識份子主義呢？答案在是與否之間。一方面，汪文對知識份子的分析經常採用一種知識社會學的架構，嘗試從社會大環境的改變理解知識份子的變化。是在這個脈絡下，汪文批判了 94 年左右有關「人文精神失落」的提法，指出這種提法完全忽視了知識份子這個群體已經在資本主義生產下被專業化分工並被重新整編(27)，「逐漸地蛻變為專家、學者和職業工作者」(5)。此外，汪文也指出「思想狀態的明朗化實際上來自社會問題的明確化」(5)。這些看法都和一種以知識份子為獨立的社會階層，提供整體知識和社會良心的傳統菁英主義看法相對立。但另一方面，我們也看到汪文對知識份子（雖然已蛻變為「專家、學者和職業工作者」）還是抱持著他們是社會變遷（包含理論創新與制度創新）推動力量的希望（我不知道他還對什麼其他社會階層或群體抱持希望？）(43)。這至少可以說是一種預設值的知識份子主義 (intellectualism by default)。

裂痕」)，那麼批判性還是勢必無法立足（儘管國家有「結構性的裂痕」），因為它只不過是「國家意志內部的衝突」，如汪文對新啓蒙主義者所做的揭露一般(16)。但同樣一個質疑也會回彈到汪文本身的批判性立足點。汪文對知識份子的批判性提出真誠的期望，但是却也許在一個無意識的層次上把批判性的社會學基礎給抽掉了。

4. 批判的現代性與民主：汪暉與 Mills

這些評論都不否定汪文是一個中國理論者對當代中國思想狀況的一個真誠的反思，這個真誠，我認為，特別表現在它只以知識份子的立場對知識界說話。唯其因為這裡沒有夾雜著對於知識份子角色的掩藏或是過度浪漫的期望，所以更能直接討論知識份子作為一個社會群體的當代責任與逃避。雖然如前所述，這個立場仍有些重要問題尚未解決，但的確仍是有重大正面價值的，因為它要求知識份子對他們自身的社會角色進行清醒的反思。

儘管汪文批判啓蒙意識型態的口吻是那麼的嚴厲，但汪文對啓蒙知識份子作為一種類型的感情却是複雜的，雖不同意他們的知識內容，但却同情他們的「知識運作方式」。對汪文而言，1989年是一個分水嶺，之後的知識份子已經「明顯地轉向了職業化的知識運作方式」，蛻變為「專家、學者和職業工作者」(5)。如果說「啓蒙知識份子」的批判性是很有問題性的，那麼專門化的學者根本就沒有批判性可言。這的確是一種「蛻變」，因為在過去，知識份子賦予他們自身一種理解社會整體的任務，以及在這個對於整體情勢之下，他們該當提出什麼樣的危機診斷與與方向分析，並且結合於浮現中的進步社會力量，而現在的「知識份子」則自動或被動地放棄了這個自我期許。

汪文所謂的「蛻變」，對很多自由主義者而言（特別是二戰後的美國的現代化派的自由主義者）則是一個進步，因為專業化的知識生產是社會分化的必然結果，且有助於知識積累與社會進步。專業化知識生產在原則上必須排斥任何對於有關社會整體的知識的探索欲望以及

自許。但這對汪暉（或是 50 年代美國社會學的一大異數 C. Wright Mills）而言，皆是不可接受的，因為一種以研究和批判社會整體為抱負的知識份子，於今比以往任何時期都還更迫切需要。四十多年前，Mills 稱自由派此種反對任何對整體性有承諾的心態為「自由派的務實性」(liberal practicality)；他敏銳地看出其實自由派並非要追求科學的客觀性，那只是措辭，真正的目的是在防堵「熱情的承諾」。沒有後者，知識生產就是在官僚體制下知識工廠的異化勞動，生產現實所需要的知識成品，從而所謂務實性則不外乎是護衛現實狀態（識時務）而已。這種「知識份子」（擺在社會科學界的特定脈絡下）就是 Mills 所指的「埋身於特定情境的社會科學家」(social scientists of milieux) (Mills 1959:86)，和 Foucault 所稱道的「特定的知識份子」，雖有很多差異，但在一重要點上是共同的，這一點即是對極權政治的恐懼感。A. Gouldner 對於馬克思傳統（不管東方還是西方的）中的知識份子的批判就在於指出熱情恰足以帶來新的極權，帶來新的不平等機制，產生新的階級 (Gouldner 1979)。雖然很難遽然把 Gouldner 歸諸於自由派，但的確這樣的一種批判經常被自由派援用為對新左（不管是西方的還是中國大陸的）的批判。這個批判的不當在於不當地把整體性 (totality) 這個概念和極權主義 (totalitarianism) 混同。在此，我想拉進來 Mills 在這一方面的討論，作為我討論汪文的結束。

四十多年前，Mills 提出「社會學想像」(sociological imagination)，就是要把整體性和民主關連起來。在自由派務實性與後現代斷碎性的兩種威脅下，發展這樣的一種關連性的論述在今天尤其重要。「社會學想像」，一言以蔽之，就是要為一個現今已變成陳腔濫調的「全球思考，在地行動」找到理論上的支撐，重新賦予它理論上的生命力。社會學想像的核心關懷就是把特定個人或群體所感受到的特殊的、在地的「困擾」(troubles)，轉變成公共的議題 (issues)。一個遙遠的、不為在地日常生活所意識到的結構變遷，也許正在影響到（不

管好或壞)我們的集體生存處境和我們每個人的「個人的」生命歷程，因此，民主的、在地的、日常的、社區的行動必須要有和某種有關結構的知識相結合。這個非目的論的結構知識不是對行動者的單方向指導，而是行動者自我培力（empowerment）的重要構成，這是因為我們對有關結構或整體的知識的需求不是出於一種旁觀者的知識需求，也非出於目的論的催促，而是來自日常生活中的感受——我因為要解決這個或那個問題／困擾，或我要追求這個或那個價值，或我要改變這個或那個現狀，因此我要積極地、有方法地探索造成在地或個人問題的各種超越在地或個人的問題源頭，在這個探知／實踐活動中，人們把他／她的個人傳記和時代歷史，把他／她的在地特殊情境和結構整體關連起來——這，就是社會學想像。用當今的學科分類的語言來說，就是要結合文化研究、歷史、和政治經濟學（或夏鑄九所說的「複雜型思考」）。「社會學想像」能力的平民化可能是任何民主烏托邦的必要條件。Mills 是否有這樣的一種浪漫企圖我不確定，但我確定他認為「社會學想像」至少是進步知識份子對於一個民主體制所應該做到的批判工作。至於從事這樣的「獨立的」探知與批判工作的知識份子，Mills 稱之為「知識工匠」（intellectual craftsman）——他寶愛他的知識勞動，追求獨立自主的生產過程，為特定的、可辨識的人群生產。凡此，都和現代社會中的「機器知識份子」處在對立狀態。

Mills 提出的是一個已經丟棄了哲學大敍事的現代性計畫，在這裡，我們看到一種在普世性知識份子和特定性知識份子兩種典型之間，在高燒現代主義（high modernism）和後現代主義之間，找出一個出路。在這個意義上，我認為 Mills 提出了一個真正激進的「第三條路」。

雖然存在著很多不同，但汪暉和 Mills 都是反現代化的現代主義者，在他們的現代性計畫中，整體性、批判性、和歷史都被賦予重要的理論位置。他們倆位也都和古典的社會理論家有非常高的親近性，甚至可以說，他們兩位都還基本上是在馬克思、韋伯與博藍尼（特別

是前兩者）等古典社會理論家所描繪與界定的思想和語言平面上操作，雖然他們都明白表示不再接受整體「最終而言」(in the last instance)由經濟決定，這一某些馬克思主義者的最後底線；他們也都反對韋伯的政治菁英主義；他們與自由主義／社會主義這兩個意識型態關係至深——雖然批判這兩個現代化意識型態，但他們的憤怒或不滿往往却是來自典型的自由主義／社會主義的規範性基點（例如對各種壟斷與宰制的憤怒，對於虛偽意識的不屑）；最後，他們都企圖因應新的情勢（汪暉所謂的「全球資本主義」，Mills 所謂的「後現代」），對社會理論進行重建，而這個重建絕不是一個巨大的智力遊戲，而是希望能介入地創造歷史。Mills 甚至直接地呼籲社會理論與研究能夠成為「公共智能器官」(public intelligence apparatus) (Mills 1959: 181)，促成整個社會的公共智能的解放。汪文雖然沒有外顯地為他的批判釐清規範性基礎，但對於各種知識／意識型態描繪認知地形圖的工作的確也只能指向一個目標：呼喚批判的知識份子的出現。最後，引述汪文的最後一句話：

作為一個歷史段落的現代時期仍在延續。這就是社會批判思想得以繼續生存和發展的動力，也是中國知識界進行理論創新和制度創新的歷史機遇。(43)

把「中國」這兩個字改成「台灣」，這個呼喚還是一樣成立。

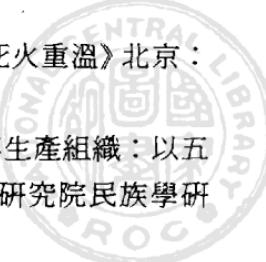
參考書目

中文部分：

汪暉，2000，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《台灣社會研究季刊》，37:1-43。

———，2000，〈現代性問題答問〉，頁三至四十一，《死火重溫》北京：人民文學出版社。

柯志明，1993，《台灣都市小型製造業的創業、經營與生產組織：以五分埔成衣製造業為案例的分析》，台北：中央研究院民族學研



究所。

夏鑄九，1999，〈資訊時代的新空間形式與過程：流動空間與地方空間的辯證對立〉，發表於《間別千年：臨界空間與社會》國際學術研討會論文，東海大學社會學系主辦。

陳光興，1996，〈去殖民的文化研究〉，《台灣社會研究季刊》，21:73-139。

———，1999，〈文化研究在台灣到底意味著什麼〉，頁二至十五，《'99文化研究的回顧與展望研討會論文集》。

趙彥寧，1999，〈同志研究的回顧與展望：一個政治經濟學的觀點〉，頁二一二至二四〇，《'99文化研究的回顧與展望研討會論文集》。

趙剛，1998，《告別妒恨——民主危機與出路的探索》，台北：台灣社會研究叢刊-06。

戴錦華，1999，《猶在鏡中——戴錦華訪問錄》，北京：知識出版社。
英文部分：

Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations*. New York: Schocken Books.

Berman, Marshall. 1988. *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books.

Bourdieu, Pierre. 1998. "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism." *New Left Review* 227:125-130.

Dewey, John. 1988. *Experience and Nature*. Vol. 1 of *John Dewey: The Later Works*, 1925-1953. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dirlik, Arif. (阿里夫·德里克) 1994. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry* 20 (winter). (本文引用陳燕谷譯：〈後殖民氣息：全球資本主義時代的第三世界批評〉，收於汪暉與陳燕谷編，一九九

八，《文化與公共性》北京：三聯書店。

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Writings and Other Interviews 1972-1977*. New York: Pantheon Books.

Fraser, Nancy and Linda Nicholson. 1988. "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism." *Theory, Culture & Society* 5:373-94.

Gouldner, Alvin. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Continuum.

Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Basil Blackwell.

Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham:Duke University Press.

Jay, Martin. 1984. *Marxism and Totality: The Adventures of A Concept from Lukacs to Habermas*. Berkeley: University of California Press.

Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Thompson, E. P. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Press.

Wood, Ellen Meiksins and John Bellamy Foster (eds.) .1997. *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*. New York: Monthly Review Press.

